APUNTES

Hacia una teología feminista puertorriqueña
Pedro A. Sandín-Fremaint

El Buen Samaritano desde el margen hispano
Juan S. Soto

Reseña bibliográfica
Jorge E. Sánchez

Año 4, No. 2 Verano de 1984
Year 4, No. 2 Summer, 1984

God has given to us, I know well, the liberty of use, but only so far as necessary; and He has determined that the use should be common. And it is monstrous for one to live in luxury, while many are in want. How much more glorious is it to do good to many, than to live sumptuously! How much wiser to spend money on human beings, than on jewels and gold! How much more useful to acquire decorous friends, than lifeless ornaments! Whom have lands ever benefited so much as conferring favours has? It remains for us, therefore, to do away with this allegation: Who, then, will have the more sumptuous things, if all select the simpler? Men, I would say, if they make use of them impartially and indifferently. But if it be impossible for all to exercise self-restraint, yet, with a view to the use of what is necessary, we must seek after what can be most readily procured, bidding a long farewell to these superfluities.

In fine, they must accordingly [illegible] ornaments as girls' gewgaws, r[illegible]self entirely. For they ought to [illegible] inner woman beautiful. For in the soul alone are beauty and deformity shown. Wherefore also only the virtuous man is really be[illegible] dogma, that only the beautiful is good. And excellence alone appears through the beautiful bo[illegible]ssoms out in the flesh, exhibiting the amiable [illegible]elf-control, whenever the character like a beam of light gleams in the form. For the beauty of each plant and animal consists in its individual excellence. A[illegible]teousness, and temperance, and manliness, and godliness. The beautiful man is, then, he wh[illegible] in a word, good, not he who is rich. But now even the soldiers wish to be decked with gold, not having read that poetical saying:

"With childish folly to the war he came,
Laden with store of gold."[1]

But the love of ornament, [illegible] virtue, but claims the body for itself, when the love of the beautiful has changed to empty show, is to be utterly expelled.

[1] Iliad, ii. 872.

Reflexiones teológicas desde el margen hispano



***OUR NEXT ISSUE** will deal with our attitudes and responsibilities before the upcoming Presidential election. The news media have repeatedly reported that various candidates are courting the Hispanic vote. As November approaches, the question will become more urgent: How are we as Christian Hispanics to respond to this situation? What are the criteria we should use in deciding for whom to vote? **Apuntes** wishes to be a vehicle for discussion of these issues, and therefore we are inviting those among our readers who are in a position to counsel other Hispanics –particularly pastors, who are often asked for guidance in these and other matters– to write for us short articles (not more than four pages) outlining the criteria that they use, or they suggest for others to use, when making political decisions such as those now confronting us. In order to be included in our next issue, such articles must be in our editorial offices by July 4. They may be written in either English or Spanish.*

Apuntes (0279-9790) is published quarterly by the Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, Texas 75275. Second class postage paid at Dallas, Texas 75260 and additional mailing offices.

Postmaster, send address changes to: Apuntes, Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, Texas 75275

Manuscripts are to be sent to our editorial office: Justo L. González, Editor Apuntes, 336 S. Columbia Dr., Decatur, GA 30030.

Mailing and printing of **Apuntes** are provided by the United Methodist Publishing House

Hacia una teología feminista puertorriqueña

Pedro A. Sandín-Fremaint

La teología de la liberación surge de la praxis de lucha por la liberación dentro del continente latinoamericano, continente plagado por la peor miseria y opresión que pueda producir una sociedad clasista. En tal contexto se comprende una acción dirigida esencialmente a romper esa estructura de clases. Se comprende incluso como fundamental, en cualquier contexto, la necesidad de eliminar la injusticia inherente a una sociedad clasista. No obstante, hay en esto un serio peligro. Se puede caer en el error de creer que la lucha de clases comprende y agota todas las necesidades de liberación del ser humano; el error de creer que la sociedad sin clases y la liberación son sinónimas. Si no, se puede sucumbir a la tentación de pensar, aunque se reconozcan otras necesidades de liberación, que es necesario aplazar éstas hasta tanto no se haya logrado la sociedad sin clases. Es sobre el trasfondo de estos errores o peligros que se puede enmarcar el reclamo de la mujer y de algunas minorías. Es decir que la mujer, así como algunas minorías, pueden estar tan oprimidas dentro de un estado clasista como dentro de un estado socialista.

La teología de la liberación ha escogido como paradigma bíblico las narrativas del Exodo. Sin rechazar en lo más mínimo la importancia del Exodo ni su influencia estructurante sobre gran parte del material bíblico, es necesario reconocer que la Biblia nos ofrece varios paradigmas de liberación. La vida en el Espíritu según se expresa en el Evangelio de Juan; Gálatas 3:28; la libertad de la ley, del pecado y de la muerte en Pablo; la revelación de los hijos de Dios en Romanos 8; y el propio ministerio de Jesús son algunos ejemplos de paradigmas de liberación que complementan las narrativas del Exodo. Si utilizamos el Exodo como único modelo, podemos llegar como Israel a ocupar la tierra prometida y seguir siendo opresores de "huérfanos, viudas y forasteros."

A estos efectos, resulta interesante lo que afirma Rosario Ferré en un ensayo sobre el pensamiento de Alexandra Kollontay, líder prominente de la revolución soviética:

> La "crisis sexual" de nuestra época . . . sólo podrá ser superada por una verdadera revolución socialista que elimine la propiedad privada como base económica de la familia, pero que también lleve a cabo una transformación de la célula básica de la sociedad, la relación entre el hombre y la mujer.[1]

Más adelante, afirma francamente Rosario Ferré:

> La familia socialista difiere hoy en realidad muy poco de la familia capitalista: en embas se sigue considerando a la mujer como un instrumento de producción, de cuya explotación depende la perpetuación de un orden injusto.[2]

Y más adelante aún:

> El empeño de los hombres en relegar la Revolución a un plano político y económico, negándose a implementarla en el plano de lo privado, responde a un interés contrarrevolucionario que traiciona la posición originalmente tomada por Lenín.[3]

No cabe duda de que el destino de Alexandra Kollontay es ejemplo elocuente de lo que ella misma advertía. A pesar de su participación en la lucha, eventualmente fue marginada, lo que la llevó al exilio.

Es decir, que la lucha de clases no garantiza que el proceso de liberación incluirá la liberación de la mujer. Y no es posible ya mantener la posición ambigua de invitar a la mujer a participar de lleno en el proceso de liberación a nivel social, mientras en el orden doméstico se la mantiene presa de otro tipo de opresión.

Si es verdad, como plantea la teología de la liberación, que es necesario tomar la historia en serio y que hay que hacer uso de los instrumentos de análisis que nos aporta la sociología, es necesario reconocer que la historia de la humanidad ha sido también la historia de la opresión y cosificación de la mujer. Sociológicamente, es necesario tener en cuenta no sólo la problemática de clases, sino también la prolemática del patriarcado. Es decir, que si bien el análisis económico y político nos ayuda a comprender la realidad de la opresión y de la injusticia, hay otros análisis que arrojan luz sobre esa realidad. Esto se hace tanto más claro, cuando descubrimos

que un análisis del patriarcado nos ayuda a comprender no sólo la opresión de la mujer, sino de grupos étnicos completos. En Brazil, nos dice H. Snijdewind, los indios son considerados por la ley como menores de edad:

> Dado que los indios se oponen a ello cada vez con más energía, el "cuidado" de dicho grupo étnico ha sido encomendado a los militares y la policía secreta.[4]

Es legítimo, pues, preguntarnos si la lucha por la liberación podrá ser realmente eficaz mientras no desenmascaremos el mal inherente al patriarcado con su cultivo de la fuerza y del poder como sus más excelentes expresiones. Mientras no se concretice esta denuncia, podremos eliminar las clases sociales, pero no eliminaremos la injusticia.

El problema de la opresión y explotación del débil por el fuerte trasciende el problema político y económico de la lucha de clases. Mientra haya grupos de personas marginadas meramente por ser menos, o por ser más débiles y vulnerables, no podremos hablar de verdadera liberación. Un estado socialista que no reconozca el mal inherente al patriarcado, es decir, al ordenamiento social basado en el poder y la fuerza, no habrá alcanzado la liberación plena. Desde una perspectiva cristiana, la lucha por la liberación tiene que estar al servicio del proyecto de Jesús. En Jesús, la buena nueva de liberación no es sólo para los hombres pobres, sino para todos los marginados: la mujer, los ancianos, los inválidos, las minorías étnicas o raciales, los enfermos y los menos inteligentes, entre otros.

Es posible hacer una relectura de las Escrituras desde la perspectiva que se ha venido delineando en este ensayo.[5] En ella se revaloran elementos femeninos y hasta cierto grado feministas, tanto en las imágenes sobre Dios como en la actitud hacia la mujer que se desprende del ministerio de Jesús. También se reconoce el machismo de Israel como un rasgo sociológico que no es necesario canonizar.

Fortalecidos por esa relectura de la Biblia, podemos volver la vista sobre la "biblia sociológica" de la realidad puertorriqueña. Tenemos que hacernos sensibles a la palabra de Dios que nos habla desde la realidad en que vivimos los puertorriqueños. Una teología que pretenda ser buena nueva en el contexto puertorriqueño tiene que documentarse en nuestra realidad de pueblo. Una teología feminista puertorriqueña tiene que formularse sobre la base de una clara comprensión de

lo que significa para la mujer (y para el hombre) el hecho de vivir en una sociedad colonial, capitalista y profundamente machista. Es necesario hacer un análisis sociológico que describa la situación real de la mujer puertorriqueña y explique estructuralmente esa situación.

Hace algún tiempo, el periódico "El Mundo" publicó una serie muy dolorosa sobre el incesto en Puerto Rico, de la cual se desprende que probablemente Puerto Rico cuente con una de las más altas incidencias de incesto en el mundo. Esta vergonzosa distinción se añade a las de una alta incidencia de violación y de alcoholismo. ¿Acaso podemos evitar vincular esta tendencia al escapismo y al ejercicio crudo y cobarde del poder con una condición colonial que nos ha impedido tomar la riendas de un poder responsable sobre nuestro propio destino como pueblo?

La Dra. Doris González Knudson afirma en esa serie sobre el incesto lo siguiente:

> En la mayoría de los casos (el incesto) es una manifestación de poder, es una agresión, porque ese padre no sólo abusa sexualmente de la niña, sino que la controla por completo. ... En mis entrevistas con estos padres he encontrado que la definición del problema para ellos no radica en el hecho de que abusaran de sus hijas, sino el que éstas se atrevieran a acusarlos.[6]

Wanda I. Rivera, agente investigadora de la Unidad de Delitos Sexuales de la Policía, coincide con la Dra. González Knudson:

> Del violador como del incestuoso, se puede decir que es una persona sin principios morales, con un machismo bien aferrado a nivel inconsciente, que cree que la mujer, no importa si es su hija o una desconocida, le pertenece, a la que tiene derecho, por ser hombre, a tener acceso carnal.[7]

Es claro que este problema terrible del incesto es una manifestación extrema de un sistema que postula el poder del hombre sobre la mujer como principio estructurante.

La cosificación de la mujer en Puerto Rico se expresa de múltiples maneras que requieren un cuidadoso análisis. El mundo de la televisión con sus anuncios, telenovelas y otros programas, constituye sólo un ejemplo: la mujer es presentada invariablemente como un objeto sexual, como una consumidora incontrolable o como una ama de casa tonta y contenta.

Una teología que en suelo puertorriqueño pretenda ser buena nueva para la mujer tiene que hacerle frente a esta compleja problemática. En el proceso de análisis, de interpretación y de denuncia, puede sernos de incalculable valor el recurso de la literatura puertorriqueña actual, particularmente de la literatura femenina. Producto de la reflexión de la mujer en el contexto opresivo puertorriqueño, esta literatura es insustituible como documento para una teología que se proponga hacerle frente al problema del sexismo.

Examinemos, a manera de ejemplo, una obra que ha disfrutado de una amplia e interesante acogida en Puerto Rico. Se trata de **Vírgenes y mártires**, de Carmen Lugo Filippi y Ana Lydia Vega. En una nota sobre las autoras, al final del libro, leemos lo siguiente:

> El libro explora universos femeninos situados dentro del contexto de una sociedad colonial. Salones de belleza y moteles, excursiones turísticas, bodas y divorcios, telenovela y salsa enmarcan estos relatos de la casa y de la calle donde hombres y mujeres atrapados dan vueltas buscando salidas.[8]

Encontramos en este libro, concentrada en 139 páginas, una interesante descripción del universo dentro del cual vive la mujer puertorriqueña. A medida que vamos penetrando en este mundo, se nos hace claro que los salones de belleza, las recetas de cocina, los cosméticos, las tiendas, las revistas femeninas, las telenovelas, fotonovelas y la religión, que constituyen las lindes de ese universo, son en realidad los barrotes de una prisión. Descubrimos que la mujer habita en el mundo de lo tronchado, de lo que no se ha podido terminar, o aún de lo que nunca pudo ser. En "Milagros, calle Mercurio", de Carme Lugo Filippi, el personaje principal, Marina, afirma:

> Sí, porque nunca me había perdonado haber abandonado tan precipitadamente la Facultad para casarme con Freddie.[9]

En otro de los cuentos leemos:

> "El tiempo jugó conmigo" es el título de una novela voluminosa que quisiste leer cuando estudiabas literatura puertorriqueña, y que nunca terminaste, confiésalo.[10]

Y más adelante:

> Quizás por eso te hiciste maestra de historia y hasta pensaste escribir sobre la inmigración de corsos y catalanes en Yauco.[11]

Lo que nunca pudo ser se expresa también en la imposibilidad del amor, en la fantasía de un amor sexual en el cual la mujer sea verdadera protagonista. Una de estas mujeres fantasea con la posibilidad de seducir a su cuñado con una cena exótica, para luego descubrir que lo único que tiene en la alacena son latas de sopa Campbell's.[12] Otra, bajo la ensordecedora protección de una secadora de pelo, construye todo un romance con un tal Mauricio, romance creado a imagen y semejanza de una fotonovela, para luego ser sacudida por la realidad de un marido rabioso llamado Pepe, que le ha dejado los nenes a la vecina para irse de juerga.[13] Una tercera mujer descubre, diez años después de haber rechazado al hombre amado porque la iglesia no permite el divorcio, que en España el jet set compra las anulaciones y las anuncia en revistas.[14]

Como le expresa inclusive uno de los títulos, "Entre condicionales e indicativos", el mundo verbal que caracteriza este universo femenino es el modo ambiguo que se expresa en la tensión entre el condicional y el indicativo, entre lo que pudo haber sido y lo que en realidad es:

> ¡Ah! ¡quién hubiera podido llegar hasta la mesa de corte victoriano sin alterar en lo más mínimo aquel momento redondamente perfecto![15]

Pero este condicional es seguido por un rotundo indicativo:

> Pero nunca llegó hasta la mesa . . .[16]

Hay innumerables ejemplos de este lenguaje:

> Debí haber conseguido el diploma, debí haber seguido escribiendo, debí, debí . . .[17]

> Debiste haberte quedado en Yauco . . . nunca haber dejado la seguridad de tus lecturas preferidas en Cosmopolitan y Vanidades . . .[18]

> Si hubiera venido antes, te dices, si lo hubiera sabido hace ocho años, si entonces me hubiera enterado de cualquiera de estos casos, si hubiera . . . si . . . El condicional te alivia, te descubre un sinnúmero de posibilidades y a la vez te tortura porque todo pertenece al plano de lo potencial, en los "si" de una cláusula que engendra malvadamente unos resultados parásitos, tan hermosos de todas maneras, claro está, si fueran factibles, si . . .[19]

En este mundo, el acto heroico de la mujer consiste en lograr decir un "NO", en lograr afirmarse mediante "el gozoso

indicativo de la negación absoluta."[20] Otra dimensión que parece ofrecerle una salida a la mujer es la apropiación de su sexualidad. Suzie Bermiúdez, personaje de "Pollito chicken", de Ana Lydia Vega, sólo resuelve la infernal amgibüedad cultural y de identidad que se ha apoderado de su nombre, en el momento de un orgasmo, cuando grita sin ambigüedades: "Viva Puelto Rico Libreeee".[21] En "Letra para salsa y tres soneos por encargo", también de Ana Lydia Vega, se narra ingeniosamente el encuentro patético en un motel entre un "tipo" y una "tipa". En el motel, el supermacho descubre que el traje de Supermán se le ha quedado en el "laundry".[22] Todos los alardes han sido puro "aguaje". La mujer se encuentra allí porque necesita liberarse de una virginidad que le recuerda dolorosamente que ha sido engañada por el hombre que le exigía esa virginidad. Allí en el motel se hace evidente la falsedad de las bases tradicionales del encuentro entre el hombre y la mujer. Allí nada real puede ocurrir a menos que la mujer se tome la iniciativa y el hombre se deje guiar (Soneos I y II). Pero, el Soneo III nos trae a la dimensión de lo más probable en este universo en que hombres y mujeres son prisioneros del sexismo: se van del motel sin haber culminado el encuentro.[23]

En "Milagros, calle Mercurio", de Carmen Lugo Filippi, tenemos un juego de espejos entre Marina y Milagros. Marina vive en el indicativo aplastante de una situación determinada por las lindes típicas del universo femenino: el divorcio, el salón de belleza, la maternidad, lo tronchado. Su vida ha sido un movimiento hacia los límites de ese universo, seguido de un viaje de regreso al centro mismo, hacia el "útero" de la madre (se muda de España a los bajos de la mamá en Ponce). Milagros, por el contrario, es una jovencita en movimiento opuesto: desde el centro del universo femenino, constituido en su caso por una religión fundamentalista, una madre dominante, unas modas determinadas por el fariseísmo hipócrita de los hombres (cabello larguísimo y nada de maquillaje), hasta las fronteras y posiblemente más allá. El arma de liberación de Milagros es también, como en el caso de Suzie Bermiúdez, su sexualidad. Al final del cuento, Milagros, ya resuelta a abandonar definitivamente la prisión materna, le pide a Marina que la maquille en "shocking red" y que le corte el pelo. En las últimas líneas del cuento Marina se mira en el espejo de Milagros:

> ... la Milagros se agranda, asume dimensiones colosales, viene hacia ti, sí, viene hacia ti en busca de una respuesta, de esa respuesta que ella urge y que tendrás que dar, no

puedes aplazarla, Marina, mírate y mírala, Marina, ¿qué responderás?[24]

En este universo femenino, la religión tiene la función de mantener a la mujer "en su sitio". Este es el caso de Milagros. La religión fundamentalista de su madre pretendía cultivar en ella una pureza traicionera. Traicionera porque detrás del imperativo del pelo largo y de la falsa inocencia de no maquillarse, lo que en realidad se está gestando es el sacrificio primitivo de Milagros. Tarde o temprano esa "inocencia" y esa "pureza" servirían para alimentar la sed de desfloración y de dominio de algún hombre como el que habla en otro de los cuentos diciendo:

> Ella sabía que yo le tenía prohibido salil a donde fuera. Pa eso arriesgaba yo el pescuezo dando tumbes en las gasolineras ... pa tenerle lo que hiciera falta y que no tuviera que andal por ahí pelándole el diente a to tusa. De la rabia que me dio le solté una gaznatá.[25]

Por eso es que la liberación de Milagros asume la forma de un desafío a los cánones de moral sexual, cánones machistas legitimados por una religión machista.

En "Entre condicionales e indicativos", la mujer pierde su única oportunidad de felicidad por seguir los mandatos de una religión que luego ella descubre hipócrita y ambivalente.[26] En "Trabajando pal inglés", de Ana Lydia Vega, la religión está al servicio del racismo y del clasismo de Marta, quien se apresura a prenderle una vela a la Caridad del Cobre para que su hija no se case con un muchacho quo no le cuadra porque no es cubano ni médico, y para colmo es independentista.[27]

En fin de cuentas, podemos apreciar cómo una mirada superficial a uno solo de los libros que podríamos considerar nos ofrece una mina de percepciones que nos sirven de fuentes primarias en cualquier intento de comprender el universo de la mujer puertorriqueña. Cualquier discurso teológico que prescinda de estas percepciones corre el riesgo de ser un discurso hueco, incapaz de constituir buena nueva para la mujer. Es necesario que la reflexión teológica se dirija a la mujer en situación, a esa mujer que Carmen Lugo Filippi y Ana Lydia Vega describen tan acertadamente.

A esa mujer que habita las zonas ambiguas del condicional, la reflexión teológica tiene que invitarla al indicativo absoluto de la fe. A esa mujer que habita el mundo de lo tronchado, de lo que pudo haber sido, la reflexión teológica tiene que

invitarla al universo inconcluso de lo que aún puede ser, de lo que sólo puede ser con su plena participación (Romanos 8:18-23). A esa mujer que inicia su liberación por el camino de la reacción y de la negación absoluta, la palabra teológica tiene que invitarla al mundo de la afirmación absoluta de Jesucristo. Es necesario reconstruir para esa mujer la imagen de un Jesucristo que está al servicio de la plena humanización de todos, no de la degradación ni de la cosificación. Es necesario reconstruir para esa mujer el paradigma de liberación de Jesús y ofrecérselo como sacramento que no le requiere la autoaniquilación. A esa mujer que vive enajenada por el opio de las revistas, de las fotonovelas, de las telenovelas y del consumerismo, es necesario que una reflexión teológica responsable la ayude a descubrir y derribar las estructuras sociales y políticas que trafican con esos verdaderos estupefacientes.

Es necesario, además, que esta reflexión teológica reconozca que el sexismo deshumaniza también al hombre, que la única ventaja que el hombre ha tenido, dudosa ventaja, ha sido el poder de construirse su propia jaula. Por eso, no se trata sólo de libertad; para el hombre la libertad ha sido falsa porque ha sido deshumanizante. Se trata de liberación para ser humanos, de acuerdo al modelo supremo de humanidad y libertad: Jesucristo.

Así, la palabra liberadora de una teología feminista puertorriqueña se dirigirá no sólo a la mujer, sino también al hombre. No se tratará solamente de liberación de la mujer, sino de liberación de lo femenino. En esto está muy clara Rosario Ferré cuando dice:

> No cabe duda de que el problema fundamental de la mujer es hoy la integración de su personalidad, con todas las satisfacciones y sufrimientos que la madurez y la independencia conllevan. No me refiero a esa actitud imitativa del hombre que, en ocasiones, adopta la mujer, apropiándose las actividades masculinas mentales de lucro y poder, despreciando, con mucho más ahinco que los hombres mismos, todo lo concerniente a la visión femenina. La función de la mujer debería consistir precisamente en cuestionar el ejercicio de ese poder (moral, religioso o político) tanto en los países donde prevalece el capitalismo estatal, como en los que prevalece el capitalismo privado, mientras profundiza paralelamente en su identidad, en la búsqueda de saber quién es, cómo es.[28]

Desde esta perspectiva, podemos comprender que la valoración de lo femenino puede ser de gran servicio al proceso liberador humano: puede proveernos de modelos de relaciones que no dependan del poder de unos sobre otros.

Tanto para el hombre como para la mujer, esa reflexión teológica, si ha de ser realmente liberadora, tendrá el deber de desacralizar toda estructura o sistema humanos. No se trata meramente de romper las ataduras de una estructura machista, capitalista y colonial, sino de deslegitimar los reclamos de cualquier estructura a ser final y definitiva.

Finalmente, es necesario que esa reflexión teológica feminista esté al servicio del reino de Dios, al servicio de la construcción de un mundo nuevo. En este mundo nuevo, Milagros, el personaje fascinante del cuento de Carmen Lugo Filippi, no tendrá que dar sus primeros pasos en un cabaret, alimentando apetitos de consumismo sexual. Porque en ese mundo nuevo, forjado a imagen de Jesucristo, el hombre y la mujer podrán ser compañeros en la verdadera pureza.

Notas:

[1]Rosario Ferré, "En defensa del pájaro blanco", en **Sitio a Eros** (México: Editorial Joaquín Mortiz, 1980), p. 85.

[2]Ibid., p. 86.

[3]Ibid., p. 90.

[4]H. Snijdewind, "Hacia una solidaridad cristiana no patriarcal", **Concilium** 17:163 (1981), p. 428.

[5]Tal relectura ha sido hecha, entre otros, por Leonardo Boff en **El rostro materno de Dios.**

[6]Isabel Cintrón, "El incesto: es hora de romper el silencio", **El Mundo,** 17 de mayo de 1982, p. 9A.

[7]Ibid., 18 de mayo de 1982, pp. 8A-9A.

[8]Carmen Lugo Filippi y Ana Lydia Vega, **Vírgenes y Mártires** (Río Piedras: Editorial Antillana, 1981), p. 139.

[9]Carmen Lugo Filippi, "Milagros, calle Mercurio", en ibid., p. 28.

[10]Idem, "Entre condicionales e indicativos", en ibid., p. 60.

[11]Ibid., p. 61.

[12]Idem, "Recetario de incautos", en ibid., p. 16.

[13]Idem, "Pilar, tus rizos", en ibid., p. 24.

[14]Idem, "Entre condicionales e indicativos", en ibid., pp. 59-69.

[15]Idem, "Recetario de incautos", en ibid., p. 15.

[16]Ibid., p. 16.

[17]Idem, "Milagros, calle Mercurio", en ibid., p. 28.

[18]Idem, "Entre condicionales e indicativos", en ibid., p. 60.

[19]Ibid., pp. 60-61.

[20]Ibid., p. 69.

[21]Ana Lydia Vega, "Pollito Chicken", en ibid., p. 79.

[22]Idem, "Letra para salsa y tres soneos por encargo", en ibid., p. 86.

[23]Ibid., pp. 87-88.

[24]Carmen Lugo Filippi, "Milagros, calle Mercurio", en ibid., p. 38.

[25]Carmen Lugo Filippi y Ana Lydia Vega, "Cuatro selecciones por una paseta", en ibid., p. 131.

[26]Carmen Lugo Filippi, "Entre condicionales ..." en ibid., 59-69.

[27]Ana Lydia Vega, "Trabajando pal inglés", en ibid., pp. 101-8.

[28]Rosario Ferré, "La autenticidad de la mujer en el arte", en **Sitio a Eros**, pp. 15-16.

Summary

The struggle for liberation must include the struggle against sexism as well as that against political oppression. In the case of Puerto Rico, this can be seen in the relationship between colonialism and the oppression of women. This latter oppression, the author analyzes both on the basis of studies showing sexual violence in Puerto Rico, and on the basis of a series of stories about women recently published by Puertorican women. To seek a world shaped after the image of Jesus Christ is to combat both colonialism and sexism.

El Buen Samaritano desde el margen hispano

Juan S. Soto

La parábola del Buen Samaritano es una de las más bellas del Nuevo Testamento. Ha sido interpretada de muchas maneras. Orígenes la interpretó alegóricamente.[1] La parábola tiene como objetivo principal contestar a la pregunta: "¿quién es mi prójimo?". Queremos contemplar esta parábola a través de los lentes hispanos y reflexionar sobre el contenido humano que en ella sobresale.

Lo primero que hemos de notar es que el hombre caído en el camino de Jericó es una imagen de nuestro pueblo hispano, el cual ha sido explotado, robado, herido y discriminado. Estamos sufriendo las consecuencias de la opresión económica, educacional, social, política y cultural. Hemos sido víctimas de la discriminación debido al color de nuestra piel, al apellido hispano que llevamos, al acento del inglés que hablamos, a nuestra nacionalidad y a nuestras raíces étnicas. Los llamados "Derechos Humanos" que muchos predican, pero no guardan, han sido violados en circunstancias dadas en relación con el trato dado a los hispanos en esta nación. De aquí que con frecuencia hemos sido alienados y oprimidos por la sociedad. Lo que ha herido al que va en el camino de la vida ha sido el pecado. El apóstol Santiago predica contra el pecado y contra las clases opresoras (Santiago 5:1-6).

Aunque hemos sido heridos, dentro de nosotros existe la esperanza. Tenemos fe en el Mesías. Estando en una situación de vida o muerte, nuestro corazón palpita, nuestra humanidad da señales de vida, nuestra mirada se fija en el Señor de la historia, y nuestra voz se levanta clamando por justicia y liberación.

El segundo punto fundamental de la parábola es que como hispanos nosotros vemos al sacerdote y al levita como símbolos de la religión que no tiene poder para ayudar al que yace caído en el camino. Existen muchos en el mundo que quieren tener una religión que los haga respetables, pero no una religión que

los comprometa a ponerse del lado de los oprimidos y desechados de la sociedad. Hay quienes usan la religión para el bien propio. El sacerdote y el levita no querían contaminarse con el hombre herido. Buscaban la auto-preservación. Se sentían bien con una religión practicada dentro del templo. Encontramos a aquellos que son indiferentes frente a la vida política y social. Aquellos líderes religiosos se pasaron de largo viendo una gran necesidad. Aquel día se sintieron satisfechos con el servicio de adoración que habían tenido en la sinagoga. Con frecuencia sufrimos cuando los hermanos de nuestras iglesias no muestran misericordia con los refugiados y con los ilegales. No vemos que dentro de aquel oprimido está Cristo diciéndonos, "ven, ayúdame". La fe cristiana no se mide por lo que predicamos, sino por lo que hacemos por otros. En la era actual hay religiones e iglesias que siguen la senda del sacerdote y del levita. Pero "la religión pura y sin mácula" es ayudar a la gente necesitada. La religión de Jesucristo mira al caído junto al camino como una unidad psico-fisiológica. No sólo es salvar el alma, sino darle al ser humano el significado de una vida liberada por medio de la Palabra Divina. No sólo es el creer, sino el padecer con Cristo. Los cristianos hispanos nos vemos con frecuencia como el "hombre que descendía de Jerusalén a Jericó". Hemos sido explotados, despojados y heridos por las estructuras sociales que moldean nuestra sociedad contemporánea.

Miremos por último al Buen Samaritano como un símbolo de nuestro Señor Jesucristo. El Buen Samaritano es movido por la gracia de Dios para ponerse de lado de los que están caídos y oprimidos en el camino de la vida. Es que Jesucristo siempre ha estado de parte de aquellos que viven bajo condiciones desfavorables. Esta gran verdad no la puede negar nadie que haya leído los cuatro evangelios. Jesucristo no sólo predica y enseña, sino que también sana el cuerpo y da pan a los hambrientos. Vemos a un Cristo que no es sentimentalismo, sino acción creadora. El Espíritu Santo que está sobre él, lo llama a "dar buenas nuevas a los pobres, a sanar a los quebrantados de corazón, a pregonar libertad a los cautivos, abrir los ojos a los ciegos, y poner en libertad a los oprimidos" (Lucas 4:16-18). El Cristo es el creador de una fe que lo lleva a la acción a favor "de lo vil y menospreciado" del mundo. El Buen Samaritano es movido por el amor de Dios para hacer justicia. Emil Brunner dijo: "Más grande y alto que la justicia es el amor, aquel amor que Dios mismo es. El Evangelio de Jesucristo es el mensaje de esa justicia que es idéntica con el amor."[2]

Una fe verdadera nos hará ponernos del lado de los que sufren, de los que lloran, de los que padecen y de los desarraigados. Jesús como Buen Samaritano está de parte de los que viven bajo condiciones desfavorables. La iglesia que siga la senda de Cristo estará en contra de los opresores que deshumanizan al ser humano. Somos una comunidad redimida y redentora. Estamos llamados por Dios a reconciliar la cultura en conflicto. La iglesia como cuerpo de Cristo está en el deber de vendar heridas, dar la medicina, proclamar la liberación total del ser humano, y seguir como discípulos la línea trazada por el Buen Samaritano. Hemos de ocuparnos de los problemas contemporáneos. Uno de esos problemas que nos agobian es el llamado racismo. El racismo de Hitler lo llevó a matar a muchos judíos en los caminos de Jericó de la Alemania Nazi. A fin de ser los Buenos Samaritanos, de ser "un Cristo a mi vecino", estamos comprometidos a usar la misericordia con todos los que están caídos. No importa quiénes sean. El mandato de Cristo, "ve y haz tú lo mismo", ha de ser obedecido por los pastores y laicos de nuestras iglesias hispanas. Hemos de saber que el perfecto amor se traduce en justicia a favor de los necesitados de la gracia divina. El amor no consiste sólo en tener, sino en compartir las riquezas divinas con todos.

Notas

[1]Citado por R.P.C. Hanson, **Allegory and Event** (Richmond, Va.: Joh
Press, 1958), p. 76.

[2]**La justicia** (México: Centro de Estudios Filosóficos de la Universi
México, 1961), p. 324.

Summary

Following the lead of early Christian theology, this article interprets the Good Samaritan by placing us, not primarily in the position of the Samaritan, but rather in that of the man in the ditch. As Hispanics, that is where we are. Jesus is to us the Good Samaritan. Too often established religion is to us the Levite and the Priest. Having been rescued by the Good Samaritan, we are to be Good Samaritans to others.

Reseña bibliográfica

Jorge E. Sânchez

The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E. Norman K. Gottwald, (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979) xxv, 916 pp.

La nueva generación de estudiosos de las Escrituras se ha visto confinada a las limitaciones que los métodos de estudio histórico-críticos imponen, y cuyos resultados no producen la libertad para la investigación que en un pasado prometían. Varios métods de estudio han sido propuestos que puedan a la vez dar luz sobre asuntos teológicos e históricos. Norman K. Gottwald propone la utilización de la investigación sociológica que permita la búsqueda de conocimientos profundos sociológicos y políticos, y que descubra la formación y la función del tipo y clase de comunidad que cimentó y produjo la literatura bíblica vetero-testamentaria. Su obra monumental que aquí reseñamos demuestra que el método sociológico de estudio ha hecho grandes avances en los estudios del Antiguo Testamento.

Gottwald propone el empleo de la sociología marxista en el estudio del Antiguo Testamento como una reacción al tratamiento tradicional de las humanidades. Gottwald argumenta que el "idealismo" del método crítico-histórico no es neutral, sino que sirve a intereses ocultos. En su obra, hace una serie de preguntas y presenta unos modelos paradigmáticos a la erudición vetero-testamentaria de cómo la información puede ser reoganizada y estudiada. Gottwald va más allá del simple conocimiento técnico que dan los métodos histórico-críticos, y de lo que se obtiene de la hermenéutica tradicional. Su "crítica social" desenmascara las presuposiciones sociales y hermenéuticas que tenemos del Antiguo Testamento y de la historia de Israel al reducir la brecha existente entre la sociología y la teología.

Gottwald argumenta que aun cuando los métodos históricos y sociológicos son distintos, estos se complementan para reconstruir la vida y el pensamiento del Israel antiguo. El autor describe el método histórico como aquel que incluye el de las

humanidades y que trata de entender la secuencia de eventos y cómo Israel articula su experiencia como pueblo y la refleja y plasma en su literatura y su religión. El método sociológico, por otro lado, incluye los métodos de las ciencias sociales que intentan entender los patrones sociales típicos de las relaciones humanas en su estructura y función. En teoría, estos patrones se entienden cuando se estudian en un momento dado, a lo cual Gottwald llama lo "sincrónico", y la trayectoria de los cambios sociales en determinado tiempo, lo cual nuestro autor llama lo "diacrónico". El método sociológico descansa sobre los descubrimientos arqueológicos que hacen posible la construcción de un modelo que entienda los orígenes de Israel dentro de la matriz cananea.

Gottwald admite que su análisis diacrónico está fundamentado en la contribución de Martin Noth al estudio de la religión israelita. De hecho, Gottwald intenta continuar su estudio histórico-sociológico allí donde el estudio histórico-tradicional de Noth termina. El punto fuerte o débil de Gottwald, al describir las tribus de Yahveh, 1250-1050 a.e.c., depende de la veracidad de la reconstrucción que hace Noth de este período de la historia israelita.

Nuestro autor concluye que el antiguo Israel era una alianza de varios sistemas organizaconales sociales, un verdadero grupo "ecuménico", por sus características sociales, judiciales y teológicas. Al citar las diferencias funcionales y estructurales de Israel antiguo dentro de su propio marco social, Gottwald encuentra que no hay ningún parecido formal entre las anfictionías griegas y la confederación israelita. Gottwald argumenta que Israel era una confederación concertada conscientemente, que funcionaba como un "anti-estado" delegado, sirviendo como una asociación protectora de las tribus.

Gottwald les presta atención especial a la conquista y colonización y a las revueltas intestinas en Canaán que dieron como resultado la formación de Israel. La preferencia de Gottwald a utilizar el modelo de revolución interna gradual se basa en la proposición de que la manera en que Israel se forma está unida inseparablemente a la naturaleza del sistema social que surge junto a los objetivos mancomunados y a las estructuras de unión y de solidaridad del sistema. La sociedad que nace es una alianza lograda a través de varios modos, formas y grados de afiliación producto todo de un surtido ecléctico de los elementos de la clase baja y delincuente de la

sociedad cananita (campesinos feudales, nómadas transhumantes, el **'apiru** aventurero y mercenario, pastores nómadas, agricultores organizados tribalmente, y probablemente artesanos menores y sacerdotes desconectados de un sistema cúltico oficial) quienes subordinaron sus diferencias intrínsecas en un golpe unificado contra la fuente de su miseria común, la clase dominante cananita (los **yoshevim**, "habitantes" de la primera poética). Gottwald argumenta a favor de que el Israel antiguo fue una "retribalización egalitaria" consciente, resultado de una reacción en contra del estado cananita. La segmentación de la sociedad israelita y la unificación de los esfuerzos fundamentales de escapar al imperialismo y al feudalismo impuesto desde el exterior como también el intento de prevenir la dominación feudal desde el interior.

Al dar razones de la formación "mutante" de Israel, nuestro autor extiende su modelo funcional-estructural a un modelo histórico-cultural-materialista. El supedita la incipiente sociedad de Israel ("una sociedad tribal egalitaria de lazos familiares extendidos y con una base económica de naturaleza agrícola-pastoril") a un análisis riguroso de comparación diacrónico con sistemas sociales y formas económicas contemporáneas: la hegemonía política egipcia, el feudalismo cananita y el intercambio funcional entre éstos; la adaptación específica al feudalismo del elemento **'apiru**; y los modelos socio-políticos de los filisteos, los de Amón, Edom y Moab. Gottwald identifica "morfemas" sociales para aislar la sociedad israelita incipiente como una que se complementa y se opone al mundo que la rodea y como una sociedad que continúa o termina con patrones culturales de la sociedad cananita. El resultado de la tesis de Gottwald (pp. 660-663) es que todo lo que era específicamente israelita, aun lo más elevado de la fe Yahvística, era "la expresión de una interpenetración total de factores materialistas y sociorreligiosos en un solo sistema".

Para Gottwald, la religión israelita no es una entidad aislada, ni es tampoco una entidad de auto-generación. Es más bien un aspecto integral de la sociedad israelita que tiene su función y que a la vez impacta dicha sociedad. Coincidente con el movimiento egalitario israelita que cambia el sistema cananita de los **'apiru** fue la adaptación del culto a la deidad **El**, para aquel entonces un símbolo resultante del odio hacia el complejo político-cúltico de Canaán, en el culto de Yahveh, introducido por los levitas del éxodo como el dios poderoso que derrotó a los egipcios en su propio territorio y que pudo

defender en Canaán una coalición anti-feudal y anti-imperialista. El monoteísmo yahvista, una entidad, según Gottwald, de solidaridad social y religiosa (probablemente amplia para poder permitir la existencia colateral de otros cultos), existe en una relación dependiente al crecimiento y mantenimiento del egalitarismo socio-político. Al mismo tiempo, el yahvismo fue una fuerza simbólica y significativamente importante por la cual la comunidad se establece en razones éticas a la vez que funciona como el factor cimentador y motivador que dará el balance unificador y decentralizador de los patrones socioculturales que garantizarán la supervivencia del sistema israelita.

Gottwald desmitologiza lo distintivo de la religión israelita en términos de su función y su expresión dentro del sistema total: 1) Yahveh – "el poder primordial, históricamente concretizado, que establece y sostiene la igualdad social"; 2) Pueblo escogido – "la sociedad de iguales distintivamente autoconsciente ... diferenciada de un mundo que la rodea que es centralizado y estratificado'; 3) Pacto – "la cimentación de estos grupos sociales descentralizados en una sociedad más amplia de iguales comprometidos a la cooperación sin un liderato autoritario"; y 4) Escatología – "compromiso constante hacia esa sociedad en la confianza y determinación de que su forma de vida puede prevalecer contra cualquier mal ambiental".

Veo en Gottwald una falla que a lo mejor no es intencional, y es el considerar la experiencia israelita de lo Santo, o la percepción de Yahveh, como algo ajeno a las características del paradigma que ofrece "el dios altísimo del antiguo cercano oriente". Esta falla puede ser excusada por el lugar que ocupa la religión insraelita en la dinámica de un sistema social premonárquico. Sin embargo, al considerar de lleno este punto se puede ver que la implicación es la de ver a Yahveh como el foco de esa religión, como algo que existe no como una realidad independiente, sino meramente como una función del sistema social imperante.

La interrelación e interdependencia de la religión y los factores sociales son realmente tan complejas que imposibilitan determinar la procedencia – ¿qué vino primero, el huevo, o la gallina? Entrar en un debate sobre fenomenología religiosa resulta infructuoso para nuestro cometido. Sin embargo, nuestras confesiones denominacionales obvian la preponderan-

cia de lo que es socio-económico, político, y el papel que juegan los determinantes étnicos sobre lo que es puramente "religioso". El enfoque de Gottwald nos alerta a los conflictos en los métodos de estudio de la sociología y los de la religión (teología) y nos señala la urgencia de un mejor entendimiento entre ambas disciplinas y la necesidad de un espíritu de reciprocidad.

El lector de este libro puede sentirse ofendido por la predilección de Gottwald hacia la jerga "izquierdista" y por sus postulados marxistas. Sin embargo, Gottwald celebra la iniciativa del campesinado de Israel que destruye la presuposición marxista de que solamente el proletariado industrial puede y es capaz de fomentar la revolución social. Gottwald argumenta claramente que el "conflicto social" en la descentralización israelita es atemperada por su confianza en el funcionalismo, una sociología básicamente conservadora y consolidante, que demuestra a tambor batiente la coherencia interna del antiguo Israel.

Nuestro autor llama la atención al peligro de las "presuposicones contaminantes" al citar la "nueva crítica literaria", que lo único que busca es controlar los datos con técnicas antisépticas y la consideración de la Escritura como algo que viene desde lo Alto, evadiendo los problemas verdaderamente críticos en beneficio de una teología idealista. En su búsqueda por lograr una erudición bíblica que sea "científicamente probable" y que pueda encontrar "nuevos paradigmas", que haga "nuevas preguntas" y que rompa con "las viejas formas del saber", Gottwald se atreve a dejar a un lado la miopía de la vieja escuela y les permite a las fuentes primarias que hablen por sí mismas sin imponérseles prejuicios inclinados a nuestros propios intereses e interpretaciones.

Esta obra ha amasado una enorme cantidad de datos e información sociológica, clasificándola habilidosamente en formas filológicas, en crítica de formas, y tratando en la manera traditional de la crítica los datos literarios e históricos. Además, nuestro autor ofrece información profunda sobre factores culturales y materiales tales como la topografía, demografía y tecnología (herramientas de hierro mejoradas, cisternas impermeables y terrazas agrícolas de roca).

El valor de esta obra radica en que trasciende los aspectos formales de la metodología, y el lector puede captar la sustancia del Israel antiguo – una gesta social hecha por seres humanos dentro de una red de relaciones vivas y de símbolos

compartidos por una gente que
riendo, cantando
amando su propia gente
y
a todos los que ponen su amor
antes que el poder
y
ponen amor con poder
que es necesario
para destruir poder sin amor
(de la dedicatoria del libro, mi traducción)

POSITIONS AVAILABLE

The American Baptist Seminary of the West, an evangelical, denominational (American Baptist Churhes, U.S.A.), and confessional school in an ecumenical consortium in Berkeley, CA, is seeking applications for two full-time faculty positions at the Instructor, Assistant Professor, or Associate Professor level. One position is in the field of Christian Education. The other is in either ministry-pastoral care or Christian ethics. One of the positions requires a bilingual (English-Spanish) person. The Seminary is particularly interested in applications from women, Asians, and other ethnic groups. The central campus of the Seminary is in Berkeley, and there is a Southwest branch in Covina, CA. The new faculty members would begin their work in the Fall of 1984, or January, 1985. A Ph.D. or Th.D. degree, or one in progress, will be required.

Please address all applications or inquiries to Dean William L. Malcomson, American Baptist Seminary of the West, 2515 Hillegass Ave., Berkeley, CA 94704.

The deadline for Application i June 15, 1984.

American Baptist Seminary c the West is an affirmative actior equal opportunity employer.

NUESTROS AUTORES

Juan S. Soto es pastor de l. Iglesia Metodista Unida en Austin Texas.

Pedro A. Sandín-Fremaint e profesor de literatura francesa e la Universidad de Puerto Rico, y actualmente cursa estudios doctorales sobre literatura y teología er Atlanta, Georgia.

Jorge E. Sánchez, candidato doctoral en la Universidad de Drew y pastor metodista, dicta cursos en el New York Theological Seminary.

POSITION AVAILABLE

Saint Paul School of Theology (United Methodist) is searching for someone in the field of Pastoral Care and Counseling. This is to fill a position left vacant by the death of a faculty member. The position is a tenure-track one, with the appointment being at the Assistant Professor level if possible.

The following criteria will be used in evaluating persons for this position:

a) Expertise in the field of Pastoral Care and Counseling, with a Ph.D. (or comparable) degree. A person whose degree is substantially completed will be given consideration.

b) An active churchperson, with strong commitment to the local church and to training others for ministry in the local church. Vocational experience in local church ministry is desirable, but not required.

c) Facility in (or at least openness to) inter-disciplinary, integrative, team teaching educational methodology.

d) Previous teaching experience is desirable, but not required.

Saint Paul School of Theology is an equal opportunity/affirmative action employing institution. All nominations will be given consideration, but preference will be given to ethnic persons and women.

Correspondence should be addressed to Dr. E. Dale Dunlap, Academic Dean, Saint Paul School of Theology, 5123 Truman Rd., Kansas City, Missouri 64127.

POSITION AVAILABLE

The Department of Religious Studies of Arizona State University announces its search for an Assistant or Associate Professor of Religious Studies (tenure track).

Qualifications:

1) Research interests in the history of Christianity –the early, medieval, or Reformation periods – and teaching competence in all three periods, with secondary teaching interests in another field, preferable (a) Biblical Studies or (b) History of religious thought up to the Reformation.

2) Evidence of publication, teaching effectiveness and professional involvement appropriate to rank.

3) Ph.D. or equivalent in the study of religion.

Salary: Competitive, dependent upon experience and publications.

Application Deadline: November 30, 1984.

Letters of application, vita and three letters of reference should be sent to Professor Richard E. Wentz, Chair, Personnel Committee, Department of Religious Studies, Arizona State University, Tempe, AZ 85287.